

AMORES E DESAMORES PELOS POBRES: IMAGENS, AFECTOS E ATITUDES (SÉCS. XVI E XVII)

ÂNGELA BARRETO XAVIER *

No prefácio ao livro de Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*, Stuart Woolf contrapõe a lógica caritativa das Misericórdias ao «restritivo e discriminatório modelo de caridade cívica proposto por Vives» (Woolf in Sá: 1997, p. 13). Mais adiante, no preâmbulo ao mesmo livro, a sua autora sublinha a distância entre o modelo de caridade protagonizado pelas Misericórdias e o modelo assistencial actual (Sá: 1997, pp. 16-17). Cerca de dez anos antes, o papel privilegiado do pobre numa economia da salvação cuja expressão social se revelava, por exemplo, nas dádivas caritativas presentes nas doações e nos legados pios em vida ou *post mortem*, no mundo medieval português, fora ressaltado, entre outras coisas, por Maria José Ferro (Ferro: 1989, pp. 82 e ss.). Recentemente demonstrou-se a permanência das mesmas práticas ainda no século XVII, se bem que tendo agora como principal recipiente uma instituição que mediava a relação entre os crentes e os pobres: a Misericórdia (Costa: 1998, pp. 147-168).

Ao mesmo tempo que sublinham estas características dos mecanismos assistenciais portugueses, estes e muitos outros estudos referem outros exemplos com igual ou maior expressão social - caso da legislação da coroa em relação aos vadios, por exemplo - as quais aparentemente obedeciam a uma lógica assistencial distinta. Nesta última, determinados pobres - os vadios, os mendigos - não tinham

* Instituto Universitário Europeu (Florença). Bolseira Praxis XXI.

direito a qualquer benevolência (Moreno: 1985, pp. 24-60; Ferro: 1989, pp. 36-39).

A diversidade de situações referidas nestes estudos explica-se, em última instância, pela sua filiação em duas grandes tendências antropológicas - e correspondentes percepções da pobreza e da miséria e modalidades de caridade - que coexistiram multissecularesmente e tensionalmente nas sociedades ocidentais, e que tiveram em meados do século XVI um momento chave.

Esquemáticamente, estes modelos configuraram-se quer a partir da análise da sociedade na perspectiva de uma economia moral, quer a partir da sua análise segundo os princípios de uma economia política. No primeiro caso, os sujeitos pautavam os significados da existência social a partir de um tempo da transcendência; no segundo, os equilíbrios político-sociais resolviam-se no âmbito da sua própria cronologia terrena.

No caso da pobreza e da miséria, a responsabilidade radicava, para uns, em Deus, que inventara a ordem desigual das coisas, a *diferença antropológica naturalizada*, e depois, nos próprios poderosos, cuja caridade não supria com suficiência as necessidades daqueles que lhe eram inferiores. Deste modo, pobreza e miséria não eram fenómenos anti-sociais, mas, antes de mais, problemas morais. Uma percepção contrária caracterizava a posição alternativa.

Por pressupôr uma antropologia igualitária *ab initio*, a pobreza e a miséria adquiriam uma outra dimensão - metamorfoseando-se em problema político. A responsabilidade da sua existência não só radicava nos próprios pobres e miseráveis, a partir de então passíveis de reforma e de punição, como nos poderes institucionalizados, reguladores da ordem e dos equilíbrios sociais (Baroncelli: 1985; Juette: 1994).

Se o primeiro modelo potencialmente integrava pobres e miseráveis (preconizando, por exemplo, um conjunto de privilégios inerentes a tais estados), o segundo permitia crescentes exclusões (revelada numa legislação restritiva dos movimentos e da presença dos pobres e na protecção das instituições assistenciais, disciplinadoras). Este último seria teorizado, em primeiro lugar e entre outros, por Juan Luis Vives, humanista ainda mais famoso do que o igualmente famoso Domingos de Soto, dominicano, defensor do primeiro; ambos originários do reino vizinho de Castela e ambos protagonistas das controvérsias intelectuais sobre o homem e as suas alteridades, que aí tiveram lugar.

Apesar de provirem de antropologias referenciais substancialmente distintas, a fortuna histórica de ambas as configurações foi, todavia, interdependente e profundamente imbricada. E se em alguns projectos assistenciais se podem identificar claras filiações numa ou noutra proposta caritativa que se traduziam em conteúdos mais ou menos programáticos (caso de certos projectos assistenciais de cariz humanista aplicados em algumas cidades europeias), em muitos outros - nos quais se pode incluir o caso português - verificou-se a combinação de tópicos retirados de um e de outro universos, composições menos formais e mais heterodoxas, ecléticas, casuísticas, da caridade (Bodei: 1991, p. 19). Embora o prospecto fosse o de uma hegemonização progressiva dos modelos políticos da caridade.

Mesmo que incidentalmente apontam nesse sentido os estudos sobre as Misericórdias (que têm concentrado as atenções da historiografia portuguesa sobre a pobreza e a caridade na época moderna), nelas identificando a presença de um discurso fundado sobre as obras cristãs de misericórdia simultâneo ao estabelecimento de critérios precisos de selecção dos pobres em condições de beneficiar da caridade (excluindo determinado tipo de pobres, percebidos negativamente), de listas de pobres que podiam pedir esmola, de recolhimentos (apesar de não haver indícios de *renferment*), de tentativas de ‘utilitarização’ dos vagabundos e vadios. Tal como se fazia nos restantes reinos europeus (Sá: 1997, pp. 55-58).

A mesma leitura pode ainda fazer-se dos índices das Chancelarias quinhentistas e seiscentistas: enquanto que nos primeiros reinados de quinhentos, são vários os casos de privilégios concedidos a pobres de diversos lugares do reino, ou mesmo a pobres individualmente considerados, estas categorias sociais passam a rarear como objecto de privilégios concedidos - ou pelo menos, anotados - nos reinados subsequentes; surgindo em vez delas, privilégios às instituições que organizavam as práticas caritativas.

Mas se se identificam tópicos pertencentes a ambos os universos na documentação quinhentista e seiscentista, permitindo dizer que, em traços gerais, o modelo dominante resultava da contaminação da economia moral tradicional pelas soluções próprias de uma recentíssima economia política, importa ressaltar ainda assim a especificidade do caso português, evidente, desde logo, na cronologia das suas reformas dos mecanismos assistenciais - anteriores à própria moda reformista europeia - e nas especificidades institucionais que elas com-

portaram (Sá: 1998, p. 35). Para além da cronologia e do tipo institucional predominante, essa especificidade terá também residido, no meu entender, na simultânea hegemonia de discursos dispersos que propunham a caridade e a misericórdia para com os pobres, e na ausência de grandes controvérsias e de grande tratadística sobre estes temas. Era esta fluidez teórica que possibilitava a coexistência pacífica de instituições híbridas como eram, no final das contas, as Misericórdias, com textos seiscentistas radicais como as *Excellencias da Misericórdia* de Fr. Luís da Apresentação, dedicado a D. Maria de Távora, mulher do entretanto falecido Comendador Mor da Ordem de Cristo que também fora Provedor da Misericórdia; e grande amigo dos pobres, segundo a opinião do monge carmelita. Significativamente, a leitura deste tratado seria aconselhada pelos seus censores aos «professores das sagradas letras & pregadores da palavra de Deos» para edificação das almas e do povo cristão (Apresentação: 1625, ‘Licenças’).

Embora não pretenda realizar, de momento, um estudo exaustivo sobre os discursos da pobreza, da miséria e da misericórdia no Portugal quinhentista e seiscentista, procuro identificar, nas próximas páginas, alguns traços sumários destas configurações intelectuais, inventariando genealogias de percepções de pobres e miseráveis e de afectos e atitudes que estas sugeriam.

Dada a minha intenção em privilegiar tópicos potencialmente partilhados por amplas camadas da sociedade, invoco Gil Vicente, poeta, dramaturgo, e arquivista do senso comum.

«Oh, piernas, llevandome un passo siquiera;
manos, pegaos n’aqueste bordón,
descansad, dolores de tanta pasión;
siquiera un momento en alguna manera
dexadme passar por esta camera
iré a buscar un pau, que sostenga
mi cuerpo doliente, hasta que venga
la muerte que quero per mi compañera.
Devotos Cristianos, dad al sin vintura
limosna, que pide por verse plagado»

No Auto de S. Martinho (Vicente: 1983, I, p. 349), Gil Vicente associa ao pobre o bordão, símbolo de errância e *peregrinatio*; o corpo doente, símbolo do sofrimento físico, cristológico; a esmola, símbolo da dependência. Identifica-lhe, noutros lugares do mesmo texto, a

apetência pela morte, o sentimento de alteridade em relação à vida «contra natura», em relação ao corpo «cárcere podre», à existência imanente; a expectativa de misericórdia, compaixão, depois de ser identificado pelo olhar - «mirad, mirad», repete o pobre a São Martinho - pelosãos, luzidos, valentes, alabados e galãs mancebos; em suma, os que eram ricos (Vicente: 1983, I, pp. 349 e ss.). A importância de Gil Vicente para desvendar o universo tardo-medieval e primo-moderno de imagens sobre o pobre e o miserável foi referida por Maria José Ferro, naquele que ainda é o único trabalho português onde os discursos sobre a pobreza e a miséria são sistematicamente articulados com o universo comportamental (Ferro: 1989, pp. 16-19). Também num artigo recente, onde se identificam, aliás, princípios idênticos na estruturação das metáforas vicentinas - que contrapunham a prisão do corpo à liberdade da alma, por exemplo - e das práticas das próprias Misericórdias, Gil Vicente é considerado uma escolha incontornável (Sá: 1998, p. 42). E Gil Vicente veicula, acima de tudo, uma ideia de pobre e de pobreza com raízes no ascetismo medieval, exaltando o seu carácter libertador, nessa sublimação das contingências do mundo terreno. Contudo, para além da escrita vicentina, outros textos oferecem tematizações que permitem aceder aos mesmos modelos amplamente difundidos, desde autos de escrita anónima até contos exemplares, à literatura moral e jurídica ou ainda, aos próprios decretos régios.

Por isso mesmo, e dada a ausência de um *corpus* documental teórico que refira, especificamente, questões de pobreza, miséria e misericórdia em Portugal nos séculos XVI e XVII, resumindo-se este a raros tratados que têm estes temas como objecto, optei por recorrer a instâncias discursivas variadas com o intuito de identificar, dessa forma, a regularidade de determinadas formas tópicas. Não esquecendo, é claro, aquelas que são, eventualmente, as fontes mais evidentes - os próprios compromissos das Misericórdias e das instituições assistenciais. O seu protagonismo institucional tem-nas tornado objecto de outros trabalhos, razão pela qual não constituem, de momento, objecto de estudo. Deixando estas últimas fontes de lado, importa desvendar nesses outros textos associações rotineiras que articulavam definições e classificações de pobres e miseráveis, afectos e atitudes, em busca de amores e desamores que determinados sujeitos evocavam noutros quando eram por estes identificados. Começo, por isso, por cartografar nomes e imagens de pobres e mise-

ráveis que eram hegemónicas no reino português quinhentista e seiscentista, para surpreender, em seguida, configurações afectivas que a sua percepção suscitava (ou devia suscitar?) entre aqueles que o não eram. Artigo uns e outros, no fim e resumidamente, com os debates sobre pobreza e assistência que atravessaram a reflexão política ibérica e europeia, reformista, nesse período, problematizando a sua possível recepção no contexto português.

1. Pessoas pobres e pessoas miseráveis

Imagens de pobres objecto de caridade, em primeiro lugar. Os pobres e os miseráveis eram objecto da caridade porque eram equacionados em função de uma geometria sagrada, da salvação. Aí os pobres detinham uma posição quase invejada, se se der crédito ao que é sugerido pelas palavras enunciadas por quem o não era ou por quem o era voluntariamente (*vide*, por ex., Ferro: 1989, pp. 80-100). Porque dos pobres involuntários, daqueles que nasciam e cresciam na pobreza ou que, por razões de ordem vária, nela caíam, não restam testemunhos escritos. Quais terão sido os sentimentos destes a quem a vida oferecia privações sistemáticas, injustiças, indiferença, ódios e violências, caridades não gratuitas? Será que realmente justificavam o seu estado presente através duma ordem invisível, uma *civitas dei post mortem*, na qual seriam plenamente compensados das desventuras terrestres? Será que des-presentificavam a sua existência? A ausência de resposta para estas interrogações - cujas raras réplicas se encontram, eventualmente, em movimentos de revolta contra a ordem social ou na sua própria inexistência - contribuíram para sustentar as imagens historiográficas sobre os equilíbrios sociais daquelas sociedades. Território de difícil acesso, obriga o investigador a deixar-se conduzir pelas fontes que oferecem, em primeiro lugar, as leituras dos mais poderosos.

No mundo medieval e primo-moderno o pobre era diferenciado do miserável, sendo o primeiro, genericamente, aquele que vivia em condições económicas precárias, e o segundo o que não possuía bens de espécie alguma (Moreno: 1997, p. 37). Podiam ser pobres e miseráveis aqueles que não possuíam bens e passavam fome, os que não tinham o que vestir, os que eram fisicamente deficientes, os leprosos, os imbecis, os doentes e os idosos, as donzelas órfãs, as viúvas, os órfãos, os cativos, os exilados (Mollat: 1978, pp. 11-12). Uma no-

menclatura semelhante reaparece na legislação portuguesa, nas *Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas*, nas Chancelarias.

Mas é no tratado seiscentista de Gabriel Alvares de Velasco, advogado da Chancelaria de Valladolid, no qual se discutem os privilégios a dar aos pobres e aos miseráveis e as condições que estes deviam preencher para serem objecto dos mesmos, que tais distinções surgem sistematizadas. Neste texto, o pobre é definido a partir da classificação tripartida dos teólogos: pobre de espírito, pobre corporal, pobre de corpo e de espírito. Eram pobres de espírito aqueles que mesmo possuindo bens temporais, não os desejavam. Já os pobres corporais eram os que não tinham bens, desejando-os. Os que não tinham nem desejavam bens materiais eram os pobres preferidos, os *pauper Christi* (Velasco: 1630, I, q.2), apesar de ser igualmente louvável a pobreza interior em situações de enorme riqueza material exterior. Mais adiante, e referindo-se às condições de vida concretas, Velasco precisa que o pobre corporal era aquele que mesmo possuindo um ofício e bens, não os possuía de forma a viver com dignidade (I, q. 4, & 3) ou aquele que não tinha bens espirituais que assim o permitiam (I, q. 4, & 5). Teoricamente, todos os sujeitos podiam integrar esta categoria, desde que preenchessem parte dos referidos requisitos. Finalmente, na terceira parte do tratado, o jurista distingue o pobre do miserável (advogando a própria doutrina do tempo) e discute as diferenças entre miséria e miserável, para concluir que miserável era aquele que era, no final de contas, digno de compaixão (III, q. 2); ou seja, todo aquele cujo estado alterava o equilíbrio emocional de quem com ele inter-agia. Tal estado abrangia potencialmente viúvas, órfãos, doentes (III, q. 3, q. 4), menores (III, q. 5), donzelas (III, q. 6), os cativos (III, q. 11, q. 16), estudantes (III, q. 12), lavradores com essa reputação (III, q. 13), velhos (III, q. 18), loucos (III, q. 19).

Vários exemplares deste livro circulavam em Portugal, como se pode deduzir da sua presença em diversos conventos da metrópole e mesmo na biblioteca de Rachol, seminário dos jesuítas de Goa. Ou seja, o livro parecia constituir uma fonte de informação preciosa mesmo para portugueses. Aliás, a sua publicação em 1630 faz-se num período em que as transacções intelectuais entre o reino de Portugal e de Castela eram mais do que intensas. Tal facto leva-me a acreditar ser pertinente considerar a escrita do jurista castelhano como parte do universo discursivo português (se é possível delimitar tal campo)

sobre a pobreza e a miséria, servindo de guia para precisar algumas classificações que era comum utilizar.

É certo que não faziam parte dos estados enunciados nestas nomenclaturas criadoras de privilégios - apesar do seu estado de deprivação os poder aí situar - muitos pobres e miseráveis *de facto*. Sabe-se que na generalidade dos reinos europeus, a larga maioria de trabalhadores apenas oferecia as condições mínimas de subsistência à sua família e a si próprio, sendo frequentemente negativa a relação entre o valor do salário auferido e o mínimo de subsistência familiar (Woolf: 1986, p. 11). Os habitantes da cidade, nomeadamente, viviam em condições de grande precaridade, i.e., no limiar da pobreza, sendo o seu número francamente superior ao número de mendigos, doentes, e outros pobres reconhecidos como tal (Comba: 1991, p. 49). Era o caso de tantíssimos jornaleiros, de pequenos artesãos, de outros trabalhadores menores, cuja precaridade material era o único estado que conheciam ao longo das suas vidas. Alguns eram esporadicamente incluídos na categoria de pessoas miseráveis, usufruindo teoricamente de alguns dos privilégios adscritos a estas (como redução ou isenção de tributos). Porém, raramente eram objecto de uma caridade efectiva, sistemática, experimentando-a unicamente em ocasiões de distribuição massiva de esmola, em situações extraordinárias (Geremek: 1994, p. 40). Outros eram endividados e vítimas da usura, o que dramatizava ainda mais a sua existência, dado o estado de débito constituir uma das situações mais perigosas para a autonomia dos sujeitos (Barty-King: 1991).

Os envergonhados completavam a lista. A sua visibilidade no que respeita à prioridade na assistência, era frequentemente maior do que a daqueles que, inequivocamente - numa leitura segundo os critérios da actualidade -, estavam na miséria. Quase sempre a sua liquidez financeira era superior à de outros pobres e miseráveis. Eram, ainda assim, objecto de um socorro mais imediato, tendente a evitar a incómoda queda na escala social, incorrendo num estado que contrariava a ordem natural das coisas (Ricci: 1979, pp. 323 e ss.; Rocha: 1995, II, pp. 40-50; Sá: 1997, p. 26).

Pobres *ou* miseráveis no vocabulário jurídico, eram normalmente confundidos nos usos mais quotidianos. Tais usos indiscriminados e respectivas associações semânticas teriam por vezes consequências nem sempre favorecedoras dos ocupantes destas categorias, cuja fortuna ou infelicidade se sujeitava a arbitrariedades das composições sociais. Destas articulações resultariam quer percepções antipáticas da pobreza quer o tipo de pobre que mais era amado.

2. O pobre mais amado

«Recebeime, Cristo nu,
tão rico, por mim despido.
Não quero melhor uestido,
que estar nu por uós, Jesu,
e só por uós ser provido»
(Costa: 1956, p. 403)

Tal como o *Auto da Fé* e o *Auto da Alma*, de Gil Vicente (Vicente: 1983, I, p. 79, p. 183), também o *Passo do glorioso e xeráfico São Francisco*, tragicomédia do século XVI de onde se retirou este pequeno excerto, reproduz-se a imagem do pobre que espelhava a pobreza de Cristo como sendo o pobre mais amado. A peça terá sido levada à cena algures no reino de Portugal, mais do que uma vez, difundindo esse modelo exemplar que associava o comportamento passivo e contente ao ascetismo, à miséria, à privação de bens materiais.

Tópicos antinómicos - emblematizados na oposição entre São Francisco de Assis e o pai - qualificam o verdadeiro homem como aquele que conscientemente se posicionava no horizonte ilimitado da *ordo amoris* (Bodei: 1991, *maxime*) por oposição ao que se posicionava no presente, nos interesses limitados do quotidiano. Tanto quanto para o primeiro as precaridades terrenas encontravam o seu sentido numa felicidade celeste, para o segundo, a vida resumia-se à sua imanência; do que resultava - entre outras coisas - a incapacidade em compreender a bondade da vida do pobre. No fundo, estes tópicos reflectem o conflito existencial com que se confrontavam os homens das sociedades primo-modernas, os planos contraditórios em que se jogavam vida e morte e os destinos comportamentais que eles implicavam.

Destinos simbolicamente representados num pai pecador e num filho virtuoso - estatuindo nessa *ratio* a eterna possibilidade de regeneração, de conversão, de transmutação de um mundo velho num mundo novo, de acordo, aliás, com um optimismo teológico, segundo o qual jamais o pecado teria o completo império sobre a *caritas*, ou o mal sobre o bem.

De forma bem simples, essa teologia era repetida neste auto escrito para audiências comuns.

S. Francisco, o homem novo, e o pai, representando a degenerescência da vida. O primeiro apartara-se da conversação, despirava-se, andara roto na praça «como jogral abatido», acompanhado de

pedintes, defendendo que a maior riqueza consistia na pobreza, desprezando o corpo e as heranças terrenas, vivendo como os loucos e os idiotas. Era por isso a *viva figura* de Cristo, filho exemplar, homem santo, coluna que sustentava o mundo, escada de santos, capitão perfeito, escudo dos pobres, sizudo a Deus, tesouro, casto e espantoso, obediêntíssimo. Vencedor do bruto, do sensual, e, por fim, do poderoso (Costa: 1956). E outros superlativos mais. O segundo, ao invés, vivera a vida como morte, dependera dos instáveis bens da terra, desejara os bens da vida, deixara-se corromper pelas leis naturais, sendo interesseiro, cego, usando mal a mercancia, privando da sua fortuna os vadios, homens baixos, pobres, vilões; sendo por fim, julgado pelo próprio filho no final juízo (Costa: 1956).

A popularidade do *Povarello*, re-apresentado ao auditório português como modelo de humanidade plena nessa recusa do mundo terreno, filia-se nesse movimento geral de amplificação da imagem positiva dos pobres e miseráveis - protagonizada por Francisco de Assis, pelas espiritualidades mendicantes, e por toda uma literatura comportamental suscitada pelas suas vidas (Stra: 1973) - a qual inclui os pobres voluntários, santificados, cada vez mais percebidos como *verdadeiros pobres*.

Paradoxalmente, significativamente, ou ironicamente, a popularidade do ascetismo medieval e a sua difusão social acompanhou a tematização tendencialmente negativa - ou cada vez mais rígida - dos restantes pobres e miseráveis. Daqueles que não tinham opção por outro tipo de vida.

Mesmo Gabriel Álvares Velasco, já no século XVII, inicia o seu tratado diferenciando os pobres corporais dos espirituais, definindo estes últimos como os verdadeiros pobres; até porque mesmo que abundassem em bens temporais, não os valorizavam nem cobiçavam quaisquer outros (Velasco: 1631, I, q. 2). Verdadeiro pobre é quem não tem bens temporais, nem sequer os deseja, continua Álvares de Velasco, a propósito dos pobres voluntários também pobres no seu interior, insinuando que o verdadeiro pobre não devia cobiçar bens materiais (I, q. 2). Mais adiante, o jurista continua o mesmo raciocínio, acrescentando ainda que o pobre não podia ser ingrato nem vicioso, se quisesse merecer a caridade (I, q. 44).

Inspirados no evangelho e na percepção da vida dos pobres voluntários, semelhantes discursos não só modelaram dos comportamentos dos cristãos em geral como se reflectiram na percepção que se tinha daqueles pobres que se comportavam de outra maneira daquela

que era esperada. Tanto assim era que a proximidade entre o *pauper Petrus* e o *pauper Lazarus* - a qual podia confundir os critérios assistenciais - obrigou a um rápido estabelecimento de distinções entre uns e outros, sublinhando o facto de o valor dos últimos residir na função que eles podiam cumprir em relação ao sujeito da acção caritativa - o cristão, o piedoso (Geremek: 1994, p. 24). Na maior parte das vezes, o rico.

3. «Poboos meudos, mal armados e sem capitam»

É certo que era bem mais controverso o imaginário sobre os pobres, os miseráveis, a pobreza, a miserabilidade. À leveza das imagens que juntava ricos, ascetas e mendicantes, pobres e miseráveis numa mesma dança ascensional, juntavam-se aquelas que faziam oscilar a balança do optimismo para o pessimismo, do amor para o desamor, anunciando tempos desordenados, horas de revolta. Hordas revoltosas.

É sabido que pobreza e miséria eram endémicas às sociedades europeias medievais e primo-modernas. Assim como se sabe que uma série de conjunturas que não interessa aqui especificar comportaram consigo uma pauperização acrescida, transbordante. Essa crescente visibilidade da pobreza e da miséria foi comum a todos os reinos europeus e verificou-se igualmente em Portugal. Apesar de ser difícil aferir o número de pobres em cada comunidade, os poucos estudos existentes oferecem-nos, contudo, uma imagem expressiva da sua presença avassaladora (Sá: 1997, pp. 55-57). Ferro refere ser comum comunidades inteiras caírem no estado de pobreza (Ferro: 1989, p. 44). O que em si não é surpreendente, se se considerar a extrema vulnerabilidade das economias familiares medievais e primo-modernas, efectivamente dependentes de equilíbrios que lhes eram externos; qualquer disrupção podia causar a sua ruptura, desde um outono desastroso a interrupções no comércio, quarentenas, mortes, doenças prolongadas, nascimento de outras crianças (Woolf: 1986, pp. 13-14). O mesmo cenário repete-se noutros textos (Rocha: 1995). Sabe-se, nomeadamente, que, na Ribeira Grande, na segunda metade do século XVI, cerca de 40% dos mortos registados eram qualificados como pobres (Tavares: 1983, p. 49). Mesmo se tal quantitativo não traduz a proporção real entre pobres e não-pobres, alguma ressonância social reside nestes números. Já a indigência absoluta é mais dificilmente quantificável. Aparentemente, ela não seria tão expres-

siva (Moreno: 1997, p. 38). Pode dever-se, contudo, à confusão frequente nos usos dos vocábulos de pobre e miserável, tomando uns pelos outros; tomando os miseráveis por pobres, por exemplo.

Uma rotação de percepções correspondia, muitas vezes, a este horizonte de pauperização; não só crescia o sentimento de que a esmola devia de ser bem empregue, ou seja, de que devia ser dada a quem, de facto, a merecia, aos pobres merecedores, bem-comportados, como crescia a suspeição sobre os pobres em geral. É que tanta pobreza era percebida como perigosa para a própria coesão social; e era particularmente perigosa para aqueles que não se incluíam nas fileiras de pobres.

Esse desamor aumentava tanto mais quanto mais eram os pobres que não se comportavam como era esperado. Já se viu que à percepção do pobre enquanto elemento de um sistema de salvação correspondia uma configuração imagética essencialmente positiva. Viu-se, também, que a idealização da pobreza como modelo de vida comportou a adscrição aos pobres de um conjunto de comportamentos socialmente valorizados. Comportamentos esperados que se pautavam pela humildade e pela gratidão, por uma ordem interior revelada no próprio aspecto exterior. Os pobres não se vestiam da mesma forma que os ricos, não se alimentavam de coisas deliciosas, não viviam sumptuosamente, e apenas andavam a pé, lembrava-o Velasco, em 1630 (Velasco: 1630, I, qq. 14-18). Imagens que são extraordinariamente próximas da descrição quinhentista de uma refeição entre pobres, apresentada num dos contos de Gonçalo Fernandes Trancoso. Um homem pobre e os seus seis filhos ceavam calmamente uns nacos de broa e castanhas. De entre eles, «o melhor arroupado, se tinha camisa não tinha pelote e, se pelote, sem mangas; e se mangas, sem fralda, e todos descalços sem barrete nem coifas. Assim que todos seis se cobriam com fato que, para bem, não bastava a um e esse muito velho e esfarrapado que quase não prestava» (Trancoso: 1980, p. 24). Ou seja, a repetição dos mesmos tópicos em instâncias discursivas distintas - alimentação pobre, vestuário praticamente inexistente, ausência de bens, comportamento compassivo - contribuía para a sua *naturalização*. E para a inquestionabilidade das expectativas que tal processo de naturalização comportava.

O que é que acontecia quando os pobres e miseráveis não aderiam a este projecto global de sociedade? Quando constituíam uma força de

corrosão? E quem eram os que, ao contrário dos bons pobres que eram expressão duma *ordinata dilectio*, de *caritas*, eram o seu oposto, *disordinata dilectio*, *cupiditas*?

Para as primeiras duas questões, uma resposta apenas: punição. Já a terceira levantava problemas de identificação mais complexos. É que cada vez mais pobres eram percebidos como potenciais membros das fileiras da desordem.

Desde logo, os mendigos e os vagabundos. A sua presença ameaçadora aumentava correlativamente à precaridade económica que se verificava em quase todos os lugares. Andavam de terra em terra, de cidade em cidade. Porque eram desconhecidos, estrangeiros em relação aos habitantes de qualquer lugar, suscitavam maiores temores. Eram muitas vezes percebidos como pobres voluntários, sem auréolas de santidade. Se como os santos se auto-marginalizavam, contrariamente a eles, tinham optado pelo vício; o que se revelava, por exemplo, no modo como muitos haviam já simulado serem mendicantes, estendendo a mão à espera da esmola do caridoso (Moreno: 1985, pp. 35 e ss.). Para além de simuladores, eram violentos, rixosos, pronunciavam blasfémias, eram pouco religiosos, frequentemente pustolentos, difusores de doenças, avaros, gulosos, luxuriosos, sexualmente dissolutos, subversivos, sediciosos, enfim, catálogos completos de vícios, uma sociologia de males comunitários, na perspectiva de Juan Luis Vives que se deu ao trabalho de os inventariar desta maneira (Baroncelli, cit. Vives: 1985, p. 14). A eles se associavam o pequeno ladrão, o contrabandista, a prostituta (Juette: 1994, pp. 156-157; Woolf: 1986, pp. 20-28; Hufton: 1972). Os medos provocados por estes itinerantes encontram-se bem reflectidos quer nas actas dos conselhos municipais, quer em inúmeros capítulos de Cortes tardo-medievais e primo-modernas, onde eram as próprias comunidades a rogar ao monarca que tomasse medidas no sentido da estabilização (Moreno: 1997, pp. 42-44).

Depois, o povo miúdo, sem capitão. A associação entre pobre, plebe e canalha - já presente, por exemplo, nos capítulos das Cortes medievais portuguesas (Mendes: 1973, p. 577) - contribuía para uma rotação num sentido negativo das expectativas em relação à generalidade de pobres. Se, num primeiro momento, a suspeição manifestara-se em relação ao pobre insubmisso, ao escravo do ódio e da rivalidade, era agora o colectivo, a massa, o povo miúdo, o povo comum, os plebeus, os homens de baixa mão (Ferro: 1989, p. 31), quem

potencialmente manifestava paixões desenfreadas, furores incontrollados, muitas vezes um estatuto moral duvidoso coincidente com o estado de bruteza e ignorância que caracterizava a sua vida (Chartier: 1982; Geremek: 1990).

No momento seguinte, esta associação reverteria em desfavor da totalidade dos pobres, numa associação lógica que identificava o todo pela parte. Assim, tal como o povo miúdo sem capitão, qualquer pobre era aquele cujos comportamentos podiam ser inesperadamente perigosos, violentos.

E doravante, moralmente suspeitosos. A identificação de inúmeros pobres - ou dos povos pobres - enfileirando os movimentos heréticos que se multiplicaram nos tempos medievos e primo-modernos, cristalizara essa característica que depois seria rotineiramente associada aos caídos em pobreza: a atracção por ordens alternativas, pela desordem, pela inversão, e, particularmente, pela heresia. Evidentemente, esta configuração tópica incluía todo um universo pecaminoso para o qual muitos pobres tendiam. E a degradação moral potencial era ela própria instauradora de comportamentos viciosos, desordenados. A temer, ou como se viria a verificar, a extirpar.

Rebeldes, revoltosos, reivindicadores. Presos. Excluídos.

Numa época em que a pobreza era cada vez mais visível, os tratadistas da política passavam mesmo a advertir os governantes sobre estes sujeitos, sobre o perigo dos que não queriam trabalhar, sobre o facto de serem tendencialmente perigosos para a ordem pública (Pissavino: s.d., pp. 156 e ss). Giovanni Botero, célebre autor do tratado *De Ragion di Stato*, explicava bem o perigo que era ter muitos pobres na *respublica*: «aqueles que são miseráveis e muito pobres são também perigosos para a tranquilidade da república; porque não têm nada a perder, facilmente aceitarão outras propostas políticas e todos os meios que lhes oferecem para ficarem melhor - à custa da ruína dos outros - lhes parecem bons». (Botero, s.d., pp. 95-98). Botero tornara em máxima política um tópico que era já poesia e literatura. De que a sarandalha mais facilmente se deixava atrair pelo demónio, pela besta, pelo mundo viçioso, pela desordem. Tópico recorrente em autores portugueses de entre os quais ressalta Jerónimo Osório (Osório: 1996). Em suma, pela inversão, tema que teria enorme sucesso no imaginário barroco (Chartier: 1982; Geremek: 1990; Juette: 1994).

Como reagir?

4. Da ordem dos sentimentos ao mundo da acção

Francisco Brandão, eclesiástico português seiscentista, apresenta a vida da Rainha Santa (D. Isabel, mulher do rei D. Dinis) como um discurso ainda orientador dos comportamentos. Tendo vivido no século XIII, esta rainha adquirira o epíteto de santidade pelos milagres feitos aos pobres, tornando-se numa figura modelar das atitudes que os súbditos do rei de Portugal *deviam* manifestar em relação àqueles que eram naturalmente desfavorecidos. Segundo Brandão, autor que cristalizou uma determinada imagem da identidade portuguesa na sua *Monarchia Lusitana*, D. Isabel corporizava em vida, a virtude da caridade - segundo alguns, a primeira de todas as virtudes - de tal forma que «por qualquer lugar que ella fosse, não apparecia pobre que della esmolla não recebesse. (...) Muitos pobres que via vir pelo caminho mandava dar de vestir em sua casa; visitava as enfermas, poendo nellas as mãos sem nojo, e mandando dellas cuidar segundo a dor que havia ou demandava. E em cada quaresma fazia esmolas a homens e molheres pobres envergonhadas, e (...) lavava a certas molheres pobres leprosas os pés, e lhos beijava, e vesti-as de cuecas, de pelotes e capas, e dava-lhes de calçar, e contas, por amor de Deus; e em aquele dia fazia entrar um clérigo e hum leproso, os mais pobres que achassem, e dava-lhes de vestir» (Brandão, *Monarquia Lusitana*, VI, cit. in Carvalho: 1996, p. 9). Bons tempos para os pobres, seriam esses do longínquo século de Assis, em que até rainhas se ajoelhavam para beijar os pés purulentos das leprosas!

Ainda no mesmo século, na sua diatribe em favor das obras de misericórdia, Fr. Luís da Apresentação, carmelita, e autor de um dos poucos tratados portugueses sobre os sentimentos e as atitudes devidas aos pobres, invocara o poder alquímico da esmola que transformava a oferta mais vil nos bens mais preciosos, instituindo uma poética semelhante à de Midas nesse poder de tudo transformar em riquezas. Aconselhava, evidentemente, a sua prática liberal. Quem dava esmola - e era mais do que reconhecida a popularidade do acto de esmolar que ressalta na quantidade de vocábulos que lhe são vizinhos - era recompensado com bens morais e materiais (como se deduzia da própria economia moral, segundo a qual quem mais dava, mais recebia), bens que seriam obtidos quer em vida, como sucedera em muitos casos historicamente comprovados, e na morte; sabendo-se terem sido muito poucos os misericordiosos que tinham tido uma má morte,

sendo mesmo certo que, dessa forma, teriam chegado ao céu (Presentação: 1625, fl. 135).

Muitos séculos depois de Brandão e depois da rainha Isabel, depois ainda de Fr. Luís da Apresentação, as atitudes manifestadas em relação aos pobres e miseráveis foram consideradas pelos cientistas sociais como indicadores de alguns valores profundos que informavam as sociedades, espelhos simbólicos dos seus fundamentos morais (Woolf: 1986; Elster: 1992). Segundo esta perspectiva, as práticas da rainha trecentista - quiçá verdadeiras - revelavam uma sociedade profundamente diversa daquela em que habitava Francisco Brandão, relator deste episódio, de Fr. Luís da Apresentação na sua nostalgia de Midas, e, certamente, da sociedade actual: uma sociedade que na maioria das situações aceitava os seus estigmatizados, partilhava a sua posição, nem os rejeitando, nem lhes sendo indiferente (Goffman: 1986, pp. 20-25). Sociedade organicista, na qual os pobres faziam parte da ordem natural das coisas, desempenhando, no plano da transcendência, uma função de santificação dos ricos, os quais se redimiam espiritualmente pela prestação de esmolas aos pobres - o bem que apagava o pecado -, recuperando os primeiros, no plano da imanência, (Ferro: 1989, pp. 63-67; Mollat: 1978, p. 133). Uma sociedade em que o medo do inferno - qualificado como eterna condenação, pena perpétua, suplício do incêndio, fogo interior, casa do diabo, habitação de Judas, dos anjos Datan, Abiran e Leviatan, caídos em perdição - era quase superior à apetência pelo paraíso, em que o momento da morte constituía um momento de inversão da ordem natural das coisas, ou pelo menos de equalização de todos os sujeitos perante o juízo final, se não de superiorização dos humildes na hierarquia de acesso aos bens celestes. Uma comunidade capaz de corrigir os seus filhos com dureza mas também capaz de perdoar, ao mesmo tempo, violações das normas cívicas e morais (Bodei: 1991, p. 11). Em que os planos da transcendência e da imanência se combinavam na estruturação das práticas, em que uma economia da salvação hegemonizava os afectos pelos pobres e a simpatia por aqueles que podiam interceder junto de Cristo.

Quem conhece a vida portuguesa daquele período sabe que, apesar de tais prospectos escatológicos serem anunciados no plano ideal, modelar, do dever-ser, eles não terão sido apenas assim, no mundo da experiência. É sabido que mesmo as sociedades mais integradoras dos seus estigmatizados desenvolvem limites que não podem nem devem ser ultrapassados por estes (Goffman: 1986, p. 120). Assim,

também, na sociedade portuguesa medieval e primo-moderna. Antes mesmo dos limites serem voluntariamente ultrapassados, decretos municipais e decretos da coroa restringiram a presença e a liberdade de movimentos de muitos pobres, obrigando-os, por exemplo, a aceitar trabalho nas condições oferecidas pelo empregador; sujeitando-os a serem punidos, caso o recusassem. Limites. E em 1381, a *Lei das Sesmarias* (semelhante a legislação do mesmo género, noutros reinos europeus) (Geremek: 1994, p. 83) determinaria que: «se servire nom quiserem (os desocupados e vagabundos) sejam açoutados e constringidos pera servir, como dito é. E porque a vida do homem nom deve ser ociosa, e a esmola nom deve ser dada senão aquele que per si nom pode ganhar, nem merece por serviço de seu corpo que se mantenha» (in Carvalho: 1995, p. 14). No mesmo sentido, cinquenta anos mais tarde, a petição apresentada nas cortes de Lisboa de 1427, através da qual se procurava regularizar o direito de pedir, excluindo-o de certos pobres percebidos como ociosos. Mostrando que a economia moral era acompanhada por uma incipiente economia política, onde as relações sociais eram concebidas na sua mais pura materialidade.

Correlativamente, os sentimentos manifestados em relação à pobreza percorreram o mesmo largo espectro, suscitando entre a compaixão e a admiração pelo pobre honesto (*pauper verecundus*), pela imagem de Cristo reflectida no pobre (*pauper Christi*), e a condescendência (uma forma de benevolência ou caridade), ou mesmo o medo, o desdém e a repulsa pelo pobre que era identificado como simulado, perigoso para a ordem pública (Mollat: 1978, p. 12). Eles mesmos com raízes muito antigas - recordo o direito justinianeu que via com benevolência os pobres ou o decreto de Graciano que já distinguia os pobres honestos dos que o não eram - referiam-se, por um lado, às imagens que se tinha dos pobres, correspondendo, por outro, a atitudes positivas, reintegradoras, ou mesmo negativas e de punição e/ou exclusão que podiam abranger, eventualmente, aqueles que eram próximos dos pobres, ou seja, que eram vistos como seus sinónimos, como os agricultores e os trabalhadores braçais, e todos aqueles que expressavam pobreza através da sua vulnerabilidade, da sua angústia, da ansiedade, da sua penúria (Goffman: 1986, p. 28).

Esta diversidade de atitudes sugere um espaço social povoado por memórias controversas que enquadravam as experiências presentes e futuras, quer legitimando o modelo social então vigente, quer contribuindo para a sua transformação (Connerton: 1989, p. 3). A tensão entre esses dois modelos referenciais, as diferentes apropria-

ções históricas marcariam as interações estabelecidas entre os membros da sociedade, os afectos políticos dominantes, o modo como se concebia a solidariedade social (Thomas: 1996). Apenas um teve, porém, uma fortuna discursiva no universo textual português. Refiro-me à configuração que privilegiava o amor, a caridade integradora como atitude dominante em relação aos pobres.

5. As ambiguidades da ordem do amor

O amor ao próximo - em vez da estranheza, da distância antropológica - era, segundo Fr. Luís da Apresentação, o principal sentimento a manifestar mesmo em relação ao pobre pecador: «entendão que no pobre que he peccador ha duas cousas, a saber, ser de homem, & ser de peccador, & mao, & quando hum lhe dà esmola, olha ao ser de Homem, & não ao ser de mao homem, olha à natureza, & não à culpa, & cousa he mui differente amar, & sustentar a natureza, do favorecer, & fomentar a culpa» (Presentação: 1625, fl. 160). Palavras que glosam algumas das ideias de Domingos de Soto, teólogo dominicano espanhol e uma das figuras chave para a compreensão das controvérsias antropológicas quinhentistas.

Mais de meio século antes, Soto precisara de apenas doze dias para criticar os projectos do arcebispo Juan Tavera que apoiava as propostas reformistas enunciadas no *De Subventionem Pauperum* (1526) de Juan Luis Vives, procurando institucionalizá-las. Um dos principais teólogos do Concílio de Trento, Domingo de Soto escreveria em 1545 a sua *Deliberación en la causa de los pobres*, em defesa da tradicional doutrina cristã da caridade, recusando a possibilidade de exclusão de quaisquer pobres e recusando, desta forma, a maior parte das reformas que tinham lugar na Europa cristã. *Caritas e compassio*, em vez de expulsão e repressão, deviam orientar as estratégias políticas em relação à pobreza (Geremek: 1994, pp. 196-198). Segundo Soto, a concepção humanista de dignidade humana resultava no desdém, no desprezo e no ódio pelos pobres (Baroncelli: 1985, p. 4). Acusava os humanistas de não poderem suportar a visão dos pobres - considerados como inferiores, menos dignos, porque *diferentes* - por cultivarem a utopia de um mundo demasiado transparente e perfeito, onde não havia lugar para as fragilidades e fraquezas humanas (Baroncelli: 1985, p. 3). Um mundo desumano, em suma. Para o dominicano, os pobres eram, ao invés, homens frágeis e pecadores, como o eram todos os outros homens, com direitos, expectativas,

necessidades básicas; fazendo parte da ordem social tal como os restantes membros. Ao contrário de muitos outros, os pobres deviam ser valorizados, por serem aqueles que conseguiam miseravelmente e com fadiga aquilo que necessitavam para viver; o mendigo, nomeadamente, precisava de qualquer tipo de esmola material, fosse na estrada, fosse em casa, de modo a manter uma certa dignidade humana (ref. Soto, Baroncelli: 1985, pp. 31 e ss.).

Opondo à responsabilidade individual que Vives reconhece no pobre e no vagabundo, a responsabilidade da comunidade cristã como um todo, embora de um modo distinto das teorizações medievais, Soto considera - como Tomás Moro o fizera na *Utopia* (Baroncelli: 1985, p. 20) - que a sociedade, tal como existia, protegia sempre os ricos, mesmo quando estes praticavam as mesmas coisas de que acusavam os pobres, e punia os pobres, devido à sua debilidade social, à sua incapacidade reivindicativa, à sua ausência de poder, sem se questionar sobre quais eram as causas remotas do seu estado, assumindo, apenas, as causa próximas, visíveis. Recusa, ao mesmo tempo - e ao contrário da doutrina dominante - a ideia de que os pobres participariam de uma configuração viciosa, sem retorno (Baroncelli: 1985, p. 33), defendendo a sua capacidade de regeneração moral.

Tanto quanto Vives se inseria numa tradição que conferia aos pobres a mesma medida de responsabilidade individual que os humanistas reconheciam em si próprios - não aceitando, por isso mesmo, fragilidades e desvios contrários a uma transparência modelar -, Soto pertencia, por assim dizer, a uma lógica contra-revolucionária, a qual obstava às tendências antropológicas formalizadas pelo pensamento humanista típico seu contemporâneo, revendo-se mais no *Lazarillo de Tormes*, na figura do pícaro como herói de aventuras, reconhecendo humanidade e individualidade a sujeitos que, na perspectiva proclamadamente humanista, eram vistos como menos-humanos, menos-seres. Por sua própria opção (Assereto e Baroncelli: 1980, p. 176).

Esta proclamação dos pobres como parte constituinte da própria ordem natural das coisas obrigava o cristão à prática da caridade, do amor e da amizade em relação a todos o seu próximo, porque o próximo era, para cada um, uma imagem de Deus. E todo o pobre - mesmo que terrivelmente pecador - participava desta categoria.

O preceito da caridade radicava, em primeiro lugar, nos próprios evangelhos, nas epístolas paulinas e na controversa epístola de S. Tiago, em Santo Agostinho e no tratado *De Charitate* na *Summa Theo-*

logica de S. Tomás de Aquino, um dos teólogos mais importantes na conformação do pensamento moral peninsular, o qual revela a *ratio* que organizava o mundo das práticas assistenciais dos cristãos mais tradicionalistas. Afastando-se da *ordo amoris* agostiniana, o *doutor angélico* estabelece, porém, uma hierarquia formal entre aqueles que podiam ser objectos da caridade. Apesar de ninguém ser excluído e mesmo os piores inimigos poderem ser objecto de sentimentos virtuosos, a escassez de recursos caritativos espirituais e materiais obrigava a uma hierarquização das pessoas que deviam ser, em primeiro lugar, objecto deste amor. O critério encontrado era o da proximidade em relação ao agente caritativo e dos fins da caridade. Assim sendo, cada sujeito devia expressar caridade em relação a Deus, depois em relação à sua família, parentes, amigos, membros da mesma comunidade; depois de todos estes terem sido assistidos, a caridade orientava-se para as pessoas mais distantes: os estrangeiros, os inimigos, os não-cristãos... mas estas últimas formas de caridade revelavam uma piedade excepcional e não eram acessíveis a todas as almas cristãs (Aquino: II^a, II^a).

Segundo a opinião de alguns teólogos peninsulares - como a de Francisco Suárez, em *De statu perfectionis* (II, 15-16) - esta última caridade, a caridade perfeita, não era uma condição necessária para a observação dos preceitos do amor a Deus e do amor aos próximos (in *Encyclop. Catt.*, vol. III, c. 799).

Ou seja, no âmbito de uma configuração de afectos amorosos em relação ao próximo havia um espaço residual para manifestação de desamor - ou indiferença - em relação a certas pessoas passíveis de serem amadas. Sem que isso significasse, contudo, uma situação de pecado contra a caridade. Já em finais do século XVII, Thomé Botelho Chacon chegaria mesmo a defender que não pecava contra a caridade aquele que deixava de conversar com o inimigo, o não visitava durante a doença, ou o não consolava em caso de pena (Chacon: 1682, p. 51).

O desagrado de Deus manifestava-se - para quem acreditava nesta ordem - em relação a quem não cumpria o programa caritativo ou abusava do espaço residual de inimizade. Principalmente quando esta se manifestava em relação aqueles que se encontravam em situações de necessidade grave ou extrema - nas quais o dever da caridade era incontornável. Fr. Luís da Apresentação descreve, como exemplo, um episódio que teria ocorrido em 907, na longínqua Mogúncia. O arcebispo Hato aí sofrera cruelmente os efeitos da sua avarícia para

com os pobres da sua cidade: «não tinha este prelado cuidado algum de remedear as necessidades dos pobres, antes os oprimia, & maltratava, & dizia delles serem gente inutil, & molesta. Socedeo huma grande fome, acodirão os pobres a elle, como a Prelado tao rico, para que os remediasse. Não se moveo elle a compaixão alguma por estar muito indurecido; antes com muita crueldade os maltratava. Chegou a tanto sua diabolica dureza, que fez ajuntar grande numero de pobres saos, & enfermos, homens, mulheres, & mininos, & fez com elles que entrassem em huns celleiros como para lhe dar trigo, & quando os teve juntos, com hum diabolico furor lhes fez pòr fogo, de maneira que todos ficarão ali abrazados. Foy Deos servido de mostrar o rigor de sua justiça contra tao abominavel maldade: & com vilissimos animais castigou a soberba & dureza deste mao homem. Foy assi, que veo contra elle grande multidão de ratos que o cercarão, & sem que ninguem podesse estorva lo, o comerão vivo» (Presentação: 1625, fl. 95 v).

6. Obrigações amorosas

Segundo o já citado Fr. Luís da Apresentação, partidário daqueles que olhavam com simpatia a caridade para com os desfavorecidos - seguindo a linha clássica de argumentação, segundo a qual o cristão devia redistribuir os bens de modo a corrigir as desigualdades sociais (tema incidental nos textos de Cassiano, São Cesário, Gregório, o Magno, Isidoro de Sevilha, Julien Pomére, entre outros), e seguindo, directamente, as mais recentes posições de Domingos de Soto - o socorro aos pobres era uma obrigação incontornável do cristão. Nesse sentido, e obstando àqueles que multiplicavam as situações em que a prestação caritativa não era ocasião de pecado, Fr. Luís da Apresentação invocaria, por um lado, a imanência da pobreza como elemento constituinte da ordem social, defendendo a ajuda mútua e a solidariedade, no contexto da família e da comunidade local, ou seja, a ideia de que havia uma responsabilidade cristã por aqueles que eram incapazes de se sustentarem autonomamente: «Deve ser este amor sobrenatural dos pobres, tão naturalizado (a nosso modo de fallar) quero dizer que se pareça tanto cõ o natural com que hum ama a si, & a seus filhos, que não haja diferença de hum a outro» (Presentação: 1625, fl. 56). E, por outro, enunciava a sua vertente escatológica, o comércio divino, a troca de efeitos por affectos que se instaurava com as prestações caritativas como argumento persuasor: «desta maneira

paga Deos em bens temporais, ainda a idolatras aquilo que fazem por ordenação sua» (Presentação: 1625, fl. 157).

Ao longo do seu livro, o frade apresenta o método mais seguro e ordenado para se alcançarem as *Excelências da Misericórdia e os frutos da esmola*. Dirigido a todos os pobres (ordinários, graves e extremos), preferindo os mais extremos aos mais ordinários, o acto de dádiva requeria uma série de condições interiores a serem satisfeitas pelo dador: por exemplo, eram impedidos de dar aqueles cujos bens eram administrados por outrém, como as mulheres, salvo em casos de extrema necessidade; depois, era inválida - do ponto de vista moral - a dádiva que era feita com fins humanos e não por amor de Deus, ou aquela que era feita em estado de fúria, com injúrias ao pobre. Defendendo ainda que o cristão guardasse para o pobre o equivalente ao que gastava com um filho ou, caso isso fosse impossível, apartasse diariamente uma certa quantidade para os pobres, advertindo - prevendo vozes dissonantes - que «para gastar em comer, & beber não falta, & para ajudar ao pobre contentaisvos com mui pouco, & alle-gais para isso pobreza» (Presentação: 1625, fl. 30), o frade via a manutenção dos pobres como uma responsabilidade da comunidade, um dever do cristão.

Entre outras coisas que se podem ler ao longo das muitas páginas dedicadas ao tema. Ou seja, às práticas virtuosas equivalia uma ordem virtuosa de afectos: o verdadeiro amor a Deus e ao próximo (Presentação: 1625, fls. 22v-23). Um programa de sentimentos e práticas sociais que caracterizava a concepção tradicional da sociedade, a ordem natural das coisas, criada por Deus, a qual combinava a ordem do real com a ordem da transcendência, equacionando sujeitos, fins e estratégias a partir de ambos os planos. Nela, os pobres continuavam a ser membros com direitos políticos adquiridos na ordem social vigente (Thomas: 1996).

Na mesma medida de Fr. Luís da Apresentação, de Francisco Brandão e de outros discursos sobre a pobreza, a hegemonia discursiva continuava a pertencer ao modelo organicista, à funcionalidade do pobre no âmbito da economia da salvação, à qual estavam associados não só o dever da caridade como o do sacrifício «sem qualquer economia, nem medo do trabalho ou do perigo» (ARSI, Goana Hist., nº 34, n. 35, trad. minha), como defendia um missionário seiscentista, na Índia.

Não é uma mera coincidência o facto de serem escassos ou praticamente inexistentes tratados sobre a reforma dos mecanismos

assistenciais - apesar de eles terem existido - emergindo os pobres, ao invés, na literatura e na tratadística portuguesa de quinhentos e seiscientos a propósito das virtudes, do dever-ser do governante, do bispo, do monge, do nobre, de todo aquele com alguma dignidade, a propósito da ideia de que esmolar e demonstrar publicamente caridade eram virtudes constituintes do bom príncipe.

A demonstração pública da piedade de um governante (através da liberalidade/caridade para com os necessitados), de uma *vita christiana*, fazia parte do modelo do bom rei, até porque, segundo o pensamento da época, a tal expressão exterior correspondia uma ordem interior. Na 6.^a cena da primeira parte do *Soldado Prático*, Diogo do Couto, um homem cujo imaginário não se comprazia com as transformações da sociedade em que vivia, depois de ter feito duras críticas ao modo como os ministros e os agentes em serviço na Índia tratavam as matérias dos pobres, invocava o modelo de reis favorecedores dos pobres (segundo Couto, a principal função do bom monarca) e as graças divinas por eles recebidas: «Flavio Suintilla, filho de Recaredo Rey dos Godos, foi tao favorecedor dos pobres, tao caritativo, e humano com elles, que nao teve outro nome, senao Pay de pobres: nome mais alto, e grandioso, que o de Rey, e de mais Magestade, que de Imperador; que sao titulos que homens da terra inventarao; mas Pay dos pobres, titulo do Ceo, appellido de Deos, a que so chamamos Pay» - ao contrário das desgraças ocorridas àqueles que os não favoreciam. Seguindo essa ordem de raciocínio, Couto aconselha o Vice-Rei a privilegiar a ordem assistencial, visitando a Misericórdia e os hospitais, mandando-os prover, ainda que para isso tivesse de utilizar dinheiro da sua fazenda particular (Couto: 1954, p. 38 e p. 103). Demonstrar misericórdia continuava a ter, de facto, um simbolismo político importante. «Todas querem para si a empresa de esmolar os pobres», comentara o dominicano Fr. António de Santo Estêvão, a propósito das ordens religiosas estabelecidas em Goa (Santo Estêvão: 1635, fl. 9).

O mesmo desejo legitimara fundações assistenciais de iniciativa régia (como é o caso da Misericórdia, por exemplo, que se referia, desde o seu início ao cumprimento das catorze obras de misericórdia como *motu* da sua actividade e procurava monopolizar todos os serviços assistenciais). Para além das rotinas dos outros corpos sociais.

Significava isto, antes de mais, a inquestionabilidade teórica de um modelo orgânico mas hierárquico, natural porque de origem divina, da ordem social, dominado pelo amor entre as partes. Depois de

ter incitado ao ‘abaixamento’ dos povos, da sarandalha, Jerónimo Osório fizera o elogio da sociedade hierarquizada, onde os nobres detinham o lugar preeminente e os menos engenhosos, a posição mais vil. E a apologia da sua necessidade política: «é de tão grande conveniência para a sociedade humana a existência de homens dissemelhantes e díspares quer pela condição, quer pelos empregos da vida»; alguns seriam participantes do tronco divino, tendo o grau sumo de dignidade, outros tinham fortaleza de ânimo de modo a poderem executar bem as ordens nos negócios de maior peso; finalmente, «foram revassados aos mesteres mais vis e desvaliosos alguns a quem, abatia a baixeza de seus ânimos; refiro-me àqueles que chamamos artífices e operários. A sabedoria divina determinou que isto assim fosse estabelecido com miras a que, enquanto cada um presta socorro aos demais por sua própria utilidade, e por sua vez se beneficia das artes dos outros, se preserve inviolável o regimento e lei da sociedade humana» (Osório: 1996, pp. 96-97).

Ainda muito pouco se sabe, porém, das rotinas, das experiências quotidianas. E do que se sabe, pode deduzir-se que apesar da ausência - nos séculos XVI e XVII - de discursos estruturados na mesma linha das reflexões de Juan Luis Vives e de toda a tradição que se lhe segue, que apesar da hegemonia do modelo da *caridade cristã*, da economia moral, o mundo das interações, das instituições, do confronto com a pobreza crescente, tendia a assemelhar-se ao que se passava fora das fronteiras da monarquia portuguesa dando razão a Stuart Woolf quanto este sugere que à diversidade de teorias correspondia uma grande unidade de soluções assistenciais (Woolf: 1986, introd.).

Bibliografia

- AQUINO, S. Tomás de (s.d.), *La Somma Teologica. Vol. XV - La Carità (II-II, qq. 23-33)*, Firenze, Adriano Salani.
- BARONCELLI, F. & ASSERETO, G. (1980), «Pauperismo e religione nell’età moderna», *Società e Storia*, n. 7, pp. 169-201.
- BARONCELLI, Flavio (1985), «Contro la carità discreta. Misericordia, raziocinio e volontà di non sapere in una polemica cinquecentesca sulla povertà», *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Ano XV, n.º 1, pp. 3-49.

- BARTY-KING, Hugh (1991), *The worst poverty. A history of debt and debtors*, Stroud Sutton.
- BODEI, Remo (1991), *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino.
- «Carità», *Encyclopedia Cattolica*, vol. III, cc. 795-826.
- CARVALHO, Sérgio Luís de (1995), *Assistência e Medicina no Portugal Medieval (Uma introdução ao seu estudo)*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.
- CHACON, Thomé Botelho (1682), *Compendio brevissimo da theologia moral mais necessaria na praxe de Confessores, & Penitentes (...)*, Lisboa, Off. Miguel Deslandes.
- CHARTIER, Roger (1982) *Figures de la gueuserie*, Paris, Montalba.
- COMBA, Rinaldo (1991), «Dimensioni economiche e sociali dell'indigenza (fine XII-metà XIV secolo)», in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV - Atti del XXVII Convegno storico internazionale*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (1990).
- Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente (1983)*, introd. Maria Leonor Carvalhão Buescu, INCM, 2 vols.
- COSTA, Américo Fernando da Silva, «A Misericórdia de Guimarães: crédito e assistência (1650-1800)», *Cadernos do Noroeste*, vo. 11 (2) - *Misericórdias, caridade e pobreza em Portugal no período moderno*, 1998, pp. 147-168.
- COSTA, Francisco da (1955), *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- COUTO, Diogo do (1954), *O soldado práctico*, Lisboa, Ed. Sá da Costa.
- ELSTER, Jon (1992), *Local Justice. How Institutions allocate scarce goods and necessary burdens*, Cambridge, CUP.
- FERRO, M.^a José (1989), *Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média*, Lisboa, Ed. Presença.
- GEREMEK, Bronislaw (1994), *Poverty. A History*, Oxford (UK)-Cambridge (USA), Blackwell.

- GEREMEK, Bronislaw, ed., (1980) *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Paris, Gallimard.
- GOFFMAN, E. (1963), *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, NJ.
- HUFTON, Olwen (1972) «Begging, vagrancy, vagabondage and the law: an aspect of the problem of poverty in Eighteenth century France», *European Studies Review*, 2.
- JUETTE, Robert (1994) *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MOLLAT, Michel (1978), *Les Pauvres au Moyen Age. Étude sociale*, Paris, Hachette.
- MORENO, Humberto Baquero (1985), *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV. Estudos de História*, Lisboa, Editorial Presença.
- MORENO, Humberto Baquero, «Exclusão e marginalidade social no Portugal quatrocentista», *Ler História*, 33 (1997), pp. 37-51.
- OSÓRIO, Jerónimo (1996), *Tratado da Nobreza Civil e Cristã*, Lisboa, INCM.
- PISSAVINO, Paolo (s.d.), «I povri nel pensiero politico italiano tra cinquecento e seicento», in *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, a cura di Danilo Zardin, Milano, Ed. Universitarie Jaca Book.
- PRESENTAÇÃO, Fr. Luís da (1625), *Excellencias da Misericórdia, e Fructos da Esmolla*, I parte, s.l., Gerardo Vinha.
- RICCI, Giovanni (1979), «Povertà, vergogna, e povertà vergognosa», *Società e Storia*, n.º 5, pp. 305-337.
- ROCHA, Helena M.^a Resende (1995), *A Misericórdia no Funchal no século XVI. Alguns elementos para o seu estudo*, Lisboa, FCSH, diss. mestrado, policop., II vols.
- SÁ, Isabel dos Guimarães, «A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu (1490-1600)», *Cadernos do Noroeste*, vol. 11 (2) - *Misericórdias, caridade e pobreza em Portugal no período moderno*, 1998, pp. 31-65.

- SÁ, Isabel dos Guimarães (1996), *Quando o rico se faz pobre. As Misericórdias nos territórios sob administração portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Lisboa.
- SANTO ESTÊVÃO, Fr. António de (1635), *Relações summarias de alguns serviços que fizeram a Deos, & a estes Reynos, os religiosos Dominicanos nas partes da India Oriental nestes annos proximos e passados*, Lisboa, Lourenço Craesbeeck.
- STRA, C. (1973) «Les ‘exempla’ source pour l’histoire de la pauvreté», *Cahiers de Recherches sur l’Histoire de la Pauvreté*, 9.
- TAVARES, Marília de Assis (1983), *A pobreza na Ribeira Grande durante a segunda metade do século XVI: Estudo quantitativo baseado nos Registos de Óbito*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, diss. mestrado, policop.
- THOMAS, Hélène (1996), *La production des exclus*, Paris, PUF.
- TRANCOSO, Gonçalo Fernandes (1980), *Contos e Histórias de Proveito e Exemplo*, Lisboa, Ed. Passado Presente.
- VELASCO, Gabriel Alvarez de (1630), *Tractatus de privilegiis pauperum, et miserabilium personarum*, Madrid, apud vicuam Alphonsi Martin.
- WOOLF, Stuart (1986), *The Poor in Western Europe in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, London and New York, Methuen.